فان قيل فلم قدم الجلال على الكمال مع ان الثبوت خير واقدم من السلب قلنا في جوابه لان الجلال مضاف الى الذات والكمال الى الصفات فالذات اولى واقدم من الصفات فلهذا اقدمه عليه فان قيل لم لم يضف الكمال الى الذات والجلال الى الصفات حتى يلزم تقديم الذات على الصفات والثبوتية على السلبية قلنا لان الايجاد من حيث هو هو فهو بالصفات اولى منه وان السلبية مناسبة للذات لان فيها تقديرا وتنزيها لها عما يقولون الظالمون والمشركون ويمكن ان يقول في جواب السوال الاول لا نم ان الخير متقدم على الشر بل الشر متقدم من الخير لان الخير بسبب النور والشر بسبب الظلمة مقدمة على النور كما في قوله تعالى الحمد لله الذي جعل الظلمات والنور

صفات الجلال هي الصفات السلبية كما ان الصفات الثبوتية للجلال والكمال والاكرام وذلك لان صفات الجلال صفات القهر والقهر يستفاد من السلب ... كما ان اللطف يستفاد من الايجاد من حيث هو ايجاد بناء على ان الوجود خير والعدم شر

العقايد جمع عقيدة وهي ما يقصد بها نفس الاعتقاد دون العمل

حاصل الاحتمالات سبعة ان يكون الا بتداء حقيقيا او عرفيا او اضافيا او يكون البسملة حقيقيا وفي الحمدلة اضافيا الاول اضافيا او في الحمدلة الثاني عرفيا او بالعكس لكن المعتبر الثالث ان يكون فيهما او في الاول وفي الثاني اضافيا

علم الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام

ان علم مسائل الاعتقادية ... والكتاب اسس العقايد ... الكلام فاساسها اساسه فالكتاب ... اعتقادها تتوقف على الاساس وان سلم فالعقايد بحسب ذاتها ... على العقايد بحسب ... بالذات لا بالواسطة وان سلم فاساس الكتاب ... لا بعضها ... والكتاب انما هو اساس العقايد ... [illegible]

سبحانه ... مصدر منصوب بفعل واجب اضماره اي اسبح سبحان الله وبحمده ... والواو زايدة اي ... [illegible]

Süleymaniye U. Kütüphanesi
İzmir
113

٣١٢٠
3130
٦٠١

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة
على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى
آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته وبعد فان
مبنى علم الشرائع والاحكام واساس قواعد
عقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم
بالكلام المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء
الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلى الله درجته

درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر
الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد
واصول واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص
مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم
والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل
مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته
مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح
وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل
اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد
طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا
عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال والله
الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة
والسداد وهو حسبي ونعم الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية

ومنها ما يتعلق بكيفية العمل ويسمى فرعية وعملية ومنها ما
يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية والعلم
المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها
لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم
عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد
والصفات لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده
وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين رضوان الله
عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي عم
وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع والاختلافات
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين
العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما
فروعا واصولا الى ان حدثت الفتن بين المسلمين
والبغي على ايمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والا

هواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع
الى العلماء في المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول
وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها
وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والا
صطلاحات
وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة
الاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه
ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول
الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام لان عنوان
مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان
مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا
وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على الكلام

في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة
ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام
فاطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق
على غيره تميزا ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام
من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب
ولانه اكثر العلوم خلافا فيشتد افتقاره الى الكلام
مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من
الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية
المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب
وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا
هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف

لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضي الله عنهم
في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل
عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر ان من ارتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن
قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات
القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا
باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم
فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات
احدهم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا فقال
ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث

لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث
يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن
بك واطيعك فادخل الجنة ماذا يقول الرب فيقال
يقول الرب اني كنت اعلم منك انك لو كبرت
لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت
صغيرا قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اعصي فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت
الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه
بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى
عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة
الى العربية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة
فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة
ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا

5

فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد
الكلام لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات
وهذا هو كلام المتاخرين وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه
اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية و
كون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات
الدينية والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية المويد اكثرها
بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع
عنه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين
والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر
اليه من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع
عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان
مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات

باب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما شاهد
من الأعيان والأعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بذلك
الى معرفة ما هو المقصود الأهم فقال قال أهل الحق
وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال والعقايد
والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك
ويقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة
ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر
في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم
فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة
الواقع اياه حقايق الأشياء ثابتة حقيقة الشيء
وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان الناطق للانسان
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار

باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع
قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء عندنا الموجود والثبوت
والتحقق والوجود والكون ألفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الأشياء
يكون لغوا بمنزلة قولنا الأمور الثابتة ثابتة قلنا المراد
ان ما نعتقده حقايق الأشياء ونسميه بالأسماء
من الانسان والفرس والسماء والأرض أمور موجودة
في نفس الأمر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا
الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت
ثابت ولا مثل قوله أنا أبو النجم وشعري شعري على
ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك
الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث

انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث
انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اى بالحقايق
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل
المراد ثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق والجواب
ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشئ
من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها
خلافا للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق
الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم
العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقاد
حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما
فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر
العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك وشاك
في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم بالضرورة

بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها
بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت
وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من
الحكم ثبت شئ من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى
الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرا ومنها بديهيات
وقد يقع فيها اختلافات وتعرض شبه يفتقر
في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات
ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء
قلنا غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لا ينافي
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف
في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور لا ينافي البداهة

وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا
اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول
بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا
اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف لان سوفا معناه
العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتق
السفسطة كما اشتق الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة

واسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت
هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان
او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف
قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان
شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء

على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل
غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل
التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم
عندهم مقابل للظن للخلق اي للمخلوق من الملك والجن والانس
بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب ثلثة
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه
الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان
كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل
فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها
ثابتة بخلقه وايجاده من غير تأثير للحاسة والخبر الصادق
والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما
الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي
في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة

ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر
لا ينحصر في الثلثة بل ههنا اشياء اخر من الوجدان
والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادى
والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار
على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم
لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال
الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي
العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان
معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه
سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة
بالحس المشترك والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل
الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات
وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم

ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة
كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروايح
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذلك
او يمتنع ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى
من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل السنة الذايقة
تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا قلنا لا بل الحلاوة
تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود في الفم واللسان
وللخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون
لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة فيكون صادقا
او لا تطابقه فيكون كاذبا فالصدق والكذب على هذا
من اوصاف الخبر وقد يقال بمعنى الاخبار عن الشيء
على ما هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق

اولا تطابقه فيكونان من صفات الخبر فمن ههنا يقع
بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق
بالاضافة على نوعين احدهما الخبر المتواتر سمي بذلك
لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر
الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم اي
لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع
العلم من غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري
كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران الاول ان
المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا
العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار والثاني
ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى

الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود
بتابيد دين موسى عم فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل
واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين
وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون
مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل
الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن
نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم
بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة
من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل
قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت
في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات

قوله فان قيل خبر كل واحد هذا سوال على الامر الاول
وقوله بعد ذلك فان قيل
الضروريات الخ سوال
على الامر الثاني
صح الكاتب

اطراف الاحلام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية

في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اى

الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى

الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف

النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق

من ادعى انه رسول الله وهو اى خبر الرسول يوجب العلم

الاستدلالي اى الحاصل بالاستدلال اى النظر في الدليل

وهو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري

وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى

الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثاني قولنا

العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم

الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالنظر اوفق

اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده

وادعى تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به

من الاحكام فاذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا

واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار

انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا

شانه فهو صادق ومضمونه واقع والعلم الثابت به

اى بخبر الرسول صلعم يضاهي اى يشابه العلم الثابت

بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات

في التيقن اى في عدم احتمال النقيض والثبات اى عدم

احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى

الاعتقاد الجازم المطابق الثابت والا لكان جهلا

او ظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون في المتواتر

فقط فرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم

انه خبر الرسول بان سمع منه فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك

يعني قام الرسول لعم

ان امكن واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة
في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من
في رسول الله صلعم كان العلم الحاصل به ضروريا
كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات في مسموع
لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر هو العلم
بكونه خبر الرسول لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به
وفي المسموع من في رسول الله صلعم هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول والاستدلالي هو العلم بمضمونه
وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عم وهو ضروري ثم
علم منه انه يجب ان يكون البينة على المدعي وهو استدلالي
فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين
بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او

عن الرسول

او الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد
عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد خبر يكون سبب
العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين
المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك
انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل
اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل
الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب عنه بانه لا يفيده
بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة
قلنا وكذا خبر الرسول عم ولهذا جعل استدلاليا
واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات
وهو المعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات وقيل جوهر يدرك به
الغايبات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة

المراد بالوسايط الدليل في التصديق والتعريف في التصور وبالغايبات المجهولات التصورية

فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات
بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من
العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل
ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه
معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد شيئا
فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل
كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف
كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا يلزم
اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه
خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار

من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد ثبت بنظر
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة
وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا
مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا
للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق
بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم الثابت
بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج
الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء
ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا
قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت
بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا لا

من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا
او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم
ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل
والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اى حاصل بالكسب
وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل
والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي
اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال في مقابلة
الاكتسابي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا
اى حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا

ضروريا اى حاصلا بدون الاستدلال فظهر
انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال
ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه
الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره
كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو ما يحدثه
الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة
اسبابه واسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر
الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر
العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير
تفكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية
الدخان والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب
بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الخ

عند اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب
في الثلثة فكان الاولى ان يقول اسباب العلم
بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم
والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركبات والكليات والمعرفة بالبسايط
والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم
الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة
الخلق ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به
العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه السلام الهمني
ربي وحكي عن كثير من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد
المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل
الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلثة والعالم اي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به

به الصانع تعالى عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم
النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيخرج صفات
الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها
بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض وما عليها
محدث اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات
والارض بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر
بموادها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة
نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن
بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق
العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض لانه
ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما حادث

لا سيين ان شاء الله تعالى ولم يتعرض المصنف لان الكلام فيه

اى ولم يتعرض من دليل كل منها

طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسائل

كيف يتعرض المص

دون الدلايل فالاعيان ما اى ممكن يكون له قيام بذاته

بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته

اى جعل المص الاعيان من اقسام العالم

عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء

آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي

هو موضوعه اى محله الذى يقومه ومعنى وجود

العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده

فى الموضوع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف

وجود الجسم فى الحيز فان

وجوده فى نفسه امر ووجوده

فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة

معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل

يقومه ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به

بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا سواء كان متحيزا

كما فى سواد الجسم او لا كما فى صفات البارى تعالى اسمه

وهو اى ماله قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين

فصاعدا وهو جسم وعند البعض لابد من ثلثة اجزاء

ليتحقق الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق

وعند البعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد

على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح

حتى يندفع بان لكل احد ان يصطلح على ما يشاء بل هو

نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه

هل يكفى فيه التركيب من جزئين ام لا احتج الاولون

بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه

اجسم من الجسم الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسمية

لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية

وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الفخامة وعظم المقدار

يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم

والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة او غير مركب

كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا

ولا وهما ولا فرضا وهو الجزء الذي لا يتجزى ولم يقل

وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع فان ما لا يتركب

لا ينحصر عقلا في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من

ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة

ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني

الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى

والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع

كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم

اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة

كرة حقيقية واشهرها عند المشايخ وجهان

الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن

الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء

والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك

انما يتصور في المتناهي الاجزاء والثاني ان اجتماع اجزاء

الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق واللازم بط

والملزوم مثله فان الله تعالى قادر على ان يخلق فيه

الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى لان الجزء الذي لا يتجزى

تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه

دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ضعيف

اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم

ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس حلول السريان

حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل

واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان
الجسم متألف من اجزاء بالفعل فانها غير متناهية بل
يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس
فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار
المقدار القايم به والافتراق ممكن لا الى نهاية ولا يستلزم
لها، واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف ولهذا مال
الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل هل لهذا
الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن
كثيرة من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد
وكثير من اصول الهندسية المبني عليها دوام حركة
السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها والعرض
ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا به

اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى
انه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم فان ذلك
انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام والجواهر
قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى
كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة
والصفرة والخضرة ايضا والبواقي بالتركيب والاكوان
وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم
وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة
والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة
والتفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع
لا تحصى والروايح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء
مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام
فاذا تقرر ان العالم اعيان واعراض فالاعيان اجسام

وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة
كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد
البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد
ذلك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجبا
لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب
اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة واما الاعيان
فلانها لا تخلو عن الحوادث فكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن السكون والحركة وهما
حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون
في حيز فان كان مسبوقا بكون اخر في ذلك الحيز بعينه
فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك

في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة
كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين
في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا
بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا
كما لا يكون ساكنا قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم
المدعى وهو الحادث على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيه الاكوان وتجددت عليه الاعصار
والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير
باقية ولان ماهية لما فيهما من انتقال من حال الى حال
تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل
حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون
فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة
وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة

فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحوادث
فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار
الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم
بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى
يقولها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات
الثانى ان ما ذكر لا يدل على جميع الاعراض اذ منها ما لم يدرك
بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض
القايمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات
والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان
يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها
الثالث ان الازلية عبارة عن حالة مخصوصة فيلزم من وجود الجسم

فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية
او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب
الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا
وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة
وهم يسلمون انه لا شىء من جزئيات الحركة بقديم وانما
الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن
الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام
لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح
الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو
الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده
ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث
لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن

من غير مرجح ثبت انه له محدثا والمحدث للعالم هو الله الى

الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده من ذاته

ولا يحتاج الى شىء اصلا اذ لو كان جايز الوجود لكان من جملة

العالم فلم يصلح كونه محدثا للعالم ومبداء له مع ان العالم اسم

لجميع ما يصلح علما على وجود مبداء له وقريب من هذا ما يقال

ان مبداء الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان

ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبداء لها وقد يتوهم

ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال

التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان

التسلسل وهو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية

لاحتاجت الى علة وهى لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها

لاستحالة كون الشىء علة لنفسه ولعلله بل خارجا

عنها فيكون واجبا وينقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان

برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخر الى غير

النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى

ثم تطبق الجملتين بان يجعل الاول من الجملة الاولى بازاء

الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء

كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص

كالزايد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد

بازائه شىء فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم

منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه

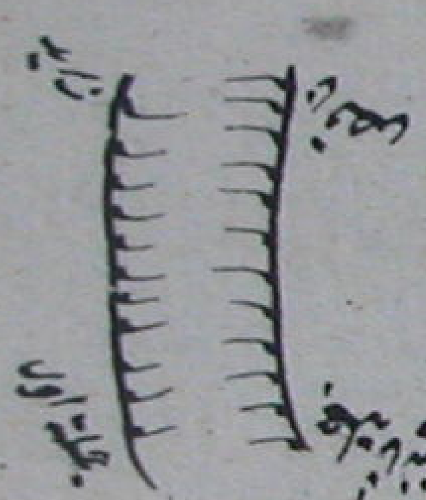
والزايد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو

وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض

بمراتب العدد بان تطبق جملتين احديهما من الواحد

لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى



ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك

لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهي

الى حد لايتصور فوقه اخر لا بمعنى ان ما لانهاية له يدخل في الوجود

فانه مح الواحد يعني ان صانع العالم واحد فلا يمكن ان يصدق

مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور

في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تع

لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان

لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه

لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما

اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وح اما ان تحصل

الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث

والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم

للمح فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم تقدر على

على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر

وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع

او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامهما

المح او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة

زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تع لو كان فيهما الهة

الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو

اللايق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع

والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تع ولعلا بعضهم

على بعض والا فان اريد به الفساد بالفعل اي خروجهما

عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه

لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد وان اريد به

امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة

بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة

لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى
انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم
الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع
على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع
انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة
لو انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا تفيد الا الدلالة
على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد
فيه قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد تستعمل للاستدلال
بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان
كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية من هذا
القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالاخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم التزاما اذ الواجب لا يكونه

لا يكونه الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة وقد وقع في كلام بعضهم
ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير
المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم
على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريري رحمه
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته
واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده
الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت
واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى

بالمعنى

فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا
الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته
منافٍ للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن
فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات
الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام
كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض
لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى
لحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لان بديهة العقل
جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها
نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها و

بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك
بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه
ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه
ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محلٍ يقومه فيكون
ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه
ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره
بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده
وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة
الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم
يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام
هو اختصاص الناعت كما في اوصاف الباري وان انتفاء

الاجسام

في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس ابعد
من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطئها ليس ههنا شيء هو حركة وآخر هو
سرعة او بطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة
الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض تسمى
بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين
من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات
ولا جسم لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث
ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى
وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود
لا في موضوع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام
الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت في الاعيان

في الاعيان كانت لا في موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته
والموجود لا في موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من
عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب
والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم
والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل
فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم
ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة
الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة
والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة
فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى
وما يلازم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة
وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام
يحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات

ولا محدود اى ذى حد ونهاية ولا معدود اى ذى عدد وكثرة
يعنى ليس محلاً للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظ ولا متبعض ولا متجز اى ذى ابعاض واجزاء
ولا متركب منهما لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب
فالاجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله
اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات
المقادير والاعداد ولا يوصف بالماهية اى المجانسة
للاشيا، لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو لان المجانسة
توجب التمايز عن المجانسات بفصول متقومة فيلزم التركب
ولا بالكيفية من اللون والطعم والرايحة والحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام
وتوابع المزاج والتركيب ولا متمكن فى مكان لان التمكن
عبارة عن الحصول نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان

المكان والبعد عبارة عن امتداد قايم بالجسم او بنفسه عند
القائلين بوجود الخلا، والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد
فيه ولا مكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز
هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد او غير ممتد
فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم
التحيز فهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون
محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه
فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن
فى مكان لم يكن فى جهة لا فى علو ولا سفل ولا غيرهما لانها
اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار
عروض الاضافة الى شئ ولا يجرى عليه زمان لان الزمان
عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة

عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره
من التنزيهات بعضها يغني عن البعض الا انه حاول التفصيل
والتوضيح في ذلك قضاء لحق الواجب في باب التنزيه
وردا على المشبهة والمجسمة وساير فرق الضلال
والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما
ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من
شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب
اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه
ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما تركب هو عن غيره
بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب
فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب
اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع
الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها

بعضها وهي مستوية في افادة المدح والنقص
وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى المخصص
ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل
العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات
على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة
للمحدثات على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة
توهن عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما
منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه
الشبه الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة
في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين
فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او
منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا
للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم

مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم
على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية
قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص
الى الله تعالى على ما هو داب السلف ايثارا للطريق
الاسلم او تأول تاويلات صحيحة على ما اختاره
المتاخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا لضبع القاصرين
وسلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اى لا يماثله
اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها
كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح
لكل ما يصلح له الآخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده
في شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير
ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجا

وجايز الوجود ويتجدد في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما
من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا
كلامه وقد صرح بان [illegible] المماثلة عندنا انما تثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف
واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين في
التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا
مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده
في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما
تقوله الاشعرية بانه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه
فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن
وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لا مخالفة

لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه في ما به
المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية
ايضا والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف
يتصور التماثل ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء لان الجهل
بالبعض او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص
ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة
فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما يزعم الفلاسفة
من انه لا يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد
والدهرية انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق
الجهل والقبيح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد وعامة
المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت
من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل

خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد
وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عم
علي رض ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضي الله عنهما ثم ابنه علي
زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم محمد التقي ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي وقد اختفى
خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد
ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير
بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض
المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر انه يوجب

اختفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا بد تكون الامامة وايضا فعند فساد الزمان و
اختلاف الآراء والاستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام
اشد وانقيادهم له اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضه يعني يشترط ان يكون
الامام قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان
خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضه محتجا به على الانصار لم ينكره
احد فصار مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة
ولا يشترط ان يكون هاشميا او علويا لما ثبت بالدلايل
من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضه مع انهم لم يكونوا من بني هاشم
وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه محمد بن
عبد الله ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
عليه السلام

كلاب بن مرة بن كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر
ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن
عدنان فالعلوية والعباسية من بني هاشم لان العباس
وابا طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافة
بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر لانه ابن
الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد
الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا عثمان لانه ابن
عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد الشمس بن عبد مناف
ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما مر من الدليل على امامة
ابي بكر رضه مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج
الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط
احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم
ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب

معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح وغير المعصوم

لا يلزم ان يكون وليا وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى

في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى

قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر

مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله

العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور

الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه

بترك الذنب ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل

من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول

الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها

واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول

ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضي الله عنه

الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم افضل

من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى

بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد

قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة

كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام

متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد

ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة اي

مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين

على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر

في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين

والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف

في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف في امور

المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه وشوكته

قادراً بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام
وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم
اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اى بالخروج عن طاعة الله
والجور اى الظلم على عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد خلفاء الراشدين والسلف كانوا
ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولا يرون
الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط للامام ابتداء
فبقاء اولى وعن الشافعى رح ان الامام ينعزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير واصل المسئلة ان الفاسق
ليس من اهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه
فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة رح انه من اهل الولاية حتى
يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية

فيه ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق
ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة
لماله من الشوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر
على العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق
وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء
يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد
يعتمد على عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتاوى
قاضى خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه
فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير
قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر
وفاجر لقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة
كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير
نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع

فحمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلوة خلف
الفاسق والمبتدع وهذا اذا لم يؤدى الفسق والبدعة
الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام فى عدم جواز الصلوة
ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم تجوزون
الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود
الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى
على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع
ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل
القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى من فروع الفقه
فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان
اعتقاد حقية ذلك واجب فهذا امر من الاصول
فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد
علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد

والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام
وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ
من المسائل التى يتميز بها اهل السنة عن غيرهم
مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة
او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك
المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة
بالعقايد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما روى من
الاحاديث الصحيحة فى مناقبهم ووجوب الكف
عن الطعن فيهم لقوله عم لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه و
لقوله عم اكرموا اصحابى فانهم خياركم ولقوله عم الله
الله فى اصحابى الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا
من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم

عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل اصحابى فى امتى كالملح فى الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح مصابيح

ومن اذاهم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله

فیوشک ان یاخذه ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر وعثمان

وعلی والحسن والحسین وغیرهم من اکابر الصحابة احادیث

صحیحة وما وقع بینهم من المنازعات والمحاربات فله

محامل وتاویلات فسبهم والطعن فیهم ان کان

مما یخالف الادلة القطعیة فکفر کقذف عایشة رضه

والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین

والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة واحزابه

لان غایة امرهم البغی والخروج عن الطاعة الامام وهو

لا یوجب اللعن وانما اختلفوا فی یزید بن معاویة رضه

ذکر فی الخلاصة وغیرها انه لا ینبغی اللعن علیه ولا علی الحجاج

لان النبی عم نهی عن لعن المصلین ومن کان من اهل

القبلة وما نقل من لعن النبی عم لبعض من اهل القبلة فلما انه

فلما انه یعلم من احوال الناس ما لا یعلمه غیره وبعضهم اطلق اللعن

علیه لما انه کفر حین امر بقتل الحسین رضه واتفقوا فی جواز

اللعن علی من قتله وامر به واجازه او رضی به والحق ان

رضاء یزید بقتل الحسین واستبشاره بذلک واهانته

اهل بیت النبی عم مما تواتر معناه وان کان تفاصیلها

احاد فنحن لا نتوقف فی شانه بل فی ایمانه لعنة الله علیه

وعلی انصاره واعوانه ونشهد باطنه للعشرة المبشرین

الذین بشرهم النبی عم حیث قال عم ابو بکر فی الجنة وعمر

فی الجنة وعثمان فی الجنة وعلی فی الجنة وطلحة فی الجنة والزبیر

فی الجنة وعبد الرحمن بن عوف فی الجنة وسعد بن ابی وقاص

فی الجنة وسعید بن زید فی الجنة وابو عبیدة بن الجراح فی الجنة

وکذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسین رضی الله عنهم لما ورد

فی الحدیث الصحیح ان فاطمة سیدة نساء اهل الجنة وان الحسن

والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير
فيرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة
او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين
من اهل النار ويرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان
زيادة على الكتاب لكنه ثابت بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب رض
عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله عم ثلثة ايام
ولياليهن للمسافر وللمقيم يوما وليلة وروى ابو بكرة عن رسول الله عم
انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر
فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت
سبعين بدريا من الصحابة رض يرون المسح على الخفين ولهذا
قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء
النهار وقال الكرخي اني اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين
لان الآثار جاءت فيه في حكم المتواتر وبالجملة من لا يرى المسح

38

على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك رض
عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن
في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ الجرة وهو ان ينبذ
تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث
فيه لذع كما للفقاع وكانه نهى عن ذلك في بدء الاسلام
لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد
اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد
وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه
كثير من اهل السنة ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء
معصومون مامونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي
ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام
بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز
كون الولي افضل من النبي عم كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة
النبوة

والرسالة فوق النبوة والنبوة فوق الولاية
ومن الناس من ظن من الصوفية يجعلون الولاية
فوق النبوة وليس كذلك لانهم يطلقون ذلك
ومأ ورد عن بعضهم فانما معناه ان مقام
الولاية المندرجة في النبي عم فوق
مقام نبوته لا ان مقام الولاية
منفردا عن النبوة فوق النبوة
ومن قال ذلك فهو كافر
شرح المشارق

اذا اجتمع المرتبتان في شخص واحد ولا يحمل هذا
ان يطلق مرتبة الولاية افضل من مرتبة
النبوة فيلزم منه ان يكون الولي افضل
من النبي عم بل المراد ان الولاية المندرجة
تحت النبوة افضل منها

افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي عم متصف بالمرتبتين

وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام

عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات

الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب

بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه

واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي

ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه

يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا

كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا

حبيب الله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم

اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب

فلم يلحقه ضررها والنصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها

ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة

والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من

المتشابه لانا نقول ليس المراد بالنص ههنا ما يقابل الظاهر

والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول

عنها اي عن الظواهر الى معان يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة

وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها

بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي

الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال

واتصاق بكفر لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة

واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص تحمل على ظواهرها

ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقايق ينكشف

على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر

المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان ورد النصوص بان

ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب

لا يقال هذه ليست من النص اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم وان احتمل فان لم يحتمل التاويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص والا فظاهر واذا خفي فان خفي لعارض فخفي وان خفي لنفسه وادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه

المراد بالمعلم عندهم امام معصوم

والسنة كمنكر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله

ورسول الله عم فمن قذف عايشة رضه بالزنا كفر

واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا

ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق

والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان

ذلك من امارات التكذيب وعلى هذا الاصول يتفرع ما ذكر

في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان يكون حرمته

لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام

لعينه ولغيره فقال من استحل ما قد علم في دين النبي عم

تحريمه كنكاح المحارم وشرب الخمر او اكل ميتة او دم

او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون

الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى السكر

يكفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم

الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما ولا يكون صوم رمضان

فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم

الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذه ثابتة

في جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة

فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه

وذكر الامام السرخسي رحمه في كتاب الحيض انه لو استحل

وطئ امراته الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه انه لا يكفر

هو الصحيح وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح

ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من

اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا

لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او

عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن يتكلم بالكفر وكذا

لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل

ويضحكونه ويغربونه بالوسايد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا
ان يكفر بالله او عزم على ان يامره يكفر وكذا لو افتى لامرأة
بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب الخمر او
الزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة او بغير طهارة متعمدا
وان وافق ذلك الكعبة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا
لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع واليأس من الله تعالى
كفر لانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
والامن من الله تعالى كفر اذ لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى
وبان المطيع يكون في الجنة أمن من الله تعالى فيلزم ان يكون
المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه آمن او يائس
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا
هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله

يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل
الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي
ثبوت مأخذ الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم
والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظ
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص
بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما
وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة والحيوة التي هي
من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا
من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض
ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل
ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب

اى يلزمكم ما ذكرتم من ان الصفات هى عين الذات كون البارى سبحانه غير قايم بذاته لان العلم صفة قائمة
بالعالم فلو كان عين العالم يلزم ان يكون غير قايم به لانه عين الصفة والصفة
غير قائمة بذاتها فيلزم كون الواجب غير قايم بذاته

وكذا فى ساير الصفات بل النزاع فى انه كما ان
للعالم منا علماً هو عرض قايم به زايد عليه حادث
فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قايمة به زايدة
عليه وكذا فى جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة
وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار
التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا
الى غير ذلك فلا يلزم تكثر فى الذات ولا تعدد
فى القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم
ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وقادرا
وحيا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب
غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية
لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لا

لاستحالة قيام الحوادث بذاته قايمة بذاته ضرورة انه لا معنى
لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم
بكلام هو قايم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له
لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت
المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات
قديمة متغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت
اشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين
من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته
وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما
بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره
يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير
الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى

وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا
الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب
والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم
قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك
والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل
ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد
والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان
البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور
النزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة
كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد
ذوات قديمة لا ذات وصفات وان لا يجترأ على القول
بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل

بل لما ليس عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس
ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى
وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة
في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا
له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من
وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى
قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته وموصوف بصفات
الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها
والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل هذا
في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية

ضرورة مثلا اثبات للعينية ضمنا وانتفاءها مع نفي
العينية فيرجع بين النقيضين وكذا نفي العينية وكذا
جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة
قلنا قد فسر الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك
بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا
فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض
الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها

ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام
الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير
الذات كذا ذكروه وفيه نظر لانهم ان ارادوا
صحة الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع
والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود العرض كالسواد
مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقا
وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين
الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع
بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة
وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد
لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر
ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا

ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع
الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود
الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا
من العشرة ولحاصل ان وصف الاضافة معتبرة وامتناع
الانفكاك ح ظ لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين
الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع
القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب
اثبات البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا به المعنى
مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف
الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين
لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل
لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

الوجود كما هو حكم ساير المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد فيها بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب
المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف
قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان
فانه لا يفيد قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر
بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان
الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة
واليد من زيد وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيره مما لم يقل به واحد من المتكلمين سوى جعفر بن
حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك
من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول
لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه
لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان اليد غيره

لكان الله عز نفسه اه الكلام ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته
الازلية العلم وهي صفة ازلية ينكشف المعلومات عند تعلقها
بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها
بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة بمعنى
القدرة والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة
تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل
التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء
ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم
من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة
والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد
المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة
القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه

على الرد على من زعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة
بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله
انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته
فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان
وسائر الواجبات ولو شاء لوقع والفعل والتخليق عبارتان
عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجي تحقيقه وعدل
عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق
هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير
والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى
كل منها راجع الى صفة ازلية قائمة حقيقية بالذات
وهي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات
وصفات للافعال والكلام وهو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان كل من يأمر

وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة
او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يامر بما
لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم
امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار
اليه الاخطل بقوله ان الكلام لفي الفواد وانما جعل
اللسان على الفواد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني زورت
في نفسي مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما
اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة
الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية
هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام

والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء
كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض
التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له
ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ
الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا
الى انه متكلم بكلام هو قايم بغيره ليس صفة له ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف
والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث
بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني
بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على
الحنابلة والكرامية القايلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي الكلام صفة
اي معنى قايم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم

مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات
إما بحسب الفطرة كما في الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حد القوة كما في الطفولية فإن قيل هذا إنما يصدق
على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي إذ السكوت
والخرس إنما ينافي التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة
الباطنيان بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر
على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضداه
أعني السكوت والخرس والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر
يعني أنه صفة واحدة تتكثر إلى الأمر والنهي والخبر باختلاف
التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فإن
كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث إنما هو في التعلقات
والإضافات لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ولأنه
لا دليل على تكثر كل منها في نفسها فإن قيل هذه أقسام للكلام لا يعقل وجوده

وجوده بدونها قلنا ممنوع بل إنما يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات
وذلك فيما لا يزال وأما في الأزل فلا انقسام أصلا وذهب بعضهم
إلى أنه في الأزل خبر ومرجع الكل إليه لأن حاصل الأمر إخبار
عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك
والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب
الإعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد بأنا
نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض
للبعض لا يوجب الاتحاد فإن قيل الأمر والنهي بلا مأمور
ومنهي سفه وعبث والإخبار في الأزل بطريق المضي
كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا إن لم نجعل
كلامه تعالى في الأزل أمرا ونهيا وخبرا فلا إشكال وإن
جعلناه فالأمر في الأزل لإيجاب تحصيل المأمور به
في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلا لتحصيله فيكفي وجود

في علم الامر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد
الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى
لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما
صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن ايضا
قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم
المتلو الحادث فقال والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق
وعقب القرآن بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه
يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق
لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا او عنادا واقام غير
المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا
الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام

القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال
انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنبيها على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان
القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا تترجم المسئلة بمسئلة
خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى
الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث
كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر
النقل عن الانبياء عليهم السلام انه متكلم ولا معنى
له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي
الحادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم واما استدلالهم
بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات
الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه

عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على
الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام
فى المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها
او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرأ
على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من
قامت به الحركة لا من اوجدها والا لصح اتصاف
البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القران
اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم
كونه مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان
وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب

بقوله وهو اى القران الذى هو كلام الله تعالى
مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة وصور الحروف
الدالة عليه محفوظ فى قلوبنا اى بالفاظ المخيلة مقروء
بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا
بذلك ايضا غير حال فيها اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف
ولا فى القلوب والالسنة والاذان بل معنى قديم
قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه
ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال
موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق
تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة
النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان
ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة ووجودا فى
الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان

وهو عالم في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من
لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته
الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المنظومة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن
او المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن ولما كان دليل
الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة
الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر و
جعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة
على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى
فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور فمعنى

قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه كما يقال
سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا
دالا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب
والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان
كلام الله حقيقة في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف
لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل
الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه
وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع
بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور
اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان
كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم
ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث
المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه

مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلا
ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما وقع في
عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع
للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم
للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في انه اسم لكلام الله تعالى
معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ
ومفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته
كسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ
والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من
قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد
التلفظ بالباء بل بمعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب

الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء
وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ
والقراءة لعدم مساعدة الالة وهذا معنى قولهم المقروء
قديم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله تعالى
فلا ترتيب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب
الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة هذا حاصل كلامه وهو
جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف
المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض
ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل
من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف
مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها....
كان كلاما مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه
بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث

والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق
للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على
الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به
ازلية بوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر
الثاني انه تعالى وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن
في الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق
فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على
انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز
اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض الثالث انه لو كان
حادثا فاما بتكوين اخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه
استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد واما بدونه
فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع

الصانع تعالى الرابع لو حدث لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث
او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم
قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء
في استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه
من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون
الصانع قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا
ومعبودا لنا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل في الازل
هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون
وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص
احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين

بانه لا يتصور بدون المكوَّن كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب
بقوله وهو اى التكوين تكوين للعالم ولكل جزء من اجزائه
لا فى الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
فالتكوين باقٍ ازلا وابدا والمكوَّن حادث بحدوث
التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة
التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها
حادثة وهذا التحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل
الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو
محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق
وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين
ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق

وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه
نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات
على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث
بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه
دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا
قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور
العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل
لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق
وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال
ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد

على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والافلاك فانهم انما يقولون
بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه
بالغير والحاصل انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون
وجود المكون وان وزانه معه كوزان الضرب مع
المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور
بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت
عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع
بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد
لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه
اذ لو تأخر المفعول لانعدم هو بخلاف فعل الباري فانه

فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع
المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون
المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين
الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع
وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه
اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا
والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه
هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى

وان يصح القول بان خالق سواده الجاسود وهذا

لا خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به

الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه

على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي

للعاقل ان يتاملُ في امثال هذه المباحث ولا

ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون

استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تميز بل

يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف

العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان

الفاعل اذا فعل شيا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول

واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك

فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل

الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان

ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات

وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى

انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى

بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول

كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو

وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل

ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم

ابطال هذا الراي الا باثبات ان تكون الاشياء

وصدورها عن الباري تعالى يتوقف على صفة حقيقية

قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة

والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود

المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة

يسمى ايجابا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق

والتكوين ونحو ذلك بحقيقة كون الزائحث
تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق
بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل
من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء
ما وراء النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم يكن
متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه اذا تعلق
بالحيوة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة
تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل
تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة
صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا

تحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص
المكونات بوجه دون وجه في وقت دون
وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار
وللنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة
من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من
ان ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات
الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى
مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا
وكذا حدوثه اذ لو كان موجبا بالذات لزم قدمه
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة والله اعلم

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو
معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء
فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالتين لكن
انكشافه فى حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة
اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية جائزة
فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم
بامتناع رؤيته تعالى ما لم يقم له برهان على ذلك مع
ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية
بوجهين عقلى وسمعى تقرير الاول انا قاطعون برؤية
الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم
وجسم وبين عرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة

من علة مشتركة وهى اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع
مشترك بينها والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عبارة
عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فى العلية
فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى الله
من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود ويتوقف امتناعها
على ثبوت كون الشئ من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات
والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق جرى العادة لا بناء على امتناع
رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعى
علة مشتركة ولو سلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات
كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولو سلم
فالعدمى يصلح علة للعدمى ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود

بل وجود كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه
وجوديا ام لا يجوز ان يكون علة خصوصية الجسم او العرض
لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه
هوية ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية
او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية واحدة
متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كونها
الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري
وفيه نظر اذ لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها
من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عم
قد سأل الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا
لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها او عبثا او طلبا

او طلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى
قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه
والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير
الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى صلوات الله عليه
كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لا نسلم
ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه
وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر
ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين
كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان
كانوا كافرين لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع وايا
ما كان يكون السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع

بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون واجبة
بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين
الله تعالى في الدار الآخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور
رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين
على وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة
في ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة
المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى
شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون
المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت
مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال

شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال
في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه
اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة
او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي
وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد
وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا
وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل
لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه
سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى
فلا يجب عند اجتماع الشرايط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه
الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق و
افادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية

مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة
فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل
بالاية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح
بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها
وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز
بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية
على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الاية على
جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا
لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود
والجوانب ومنها ان الايات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام
عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون

وهذا

وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا وهذا
اختلفت الصحابة رض في ان النبي عم هل
راى ربه ليلة المعراج والاختلاف في الوقوع
دليل للامكان واما الرؤية في المنام فقد حكيت
عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع
مشاهدة يكون بالقلب دون العين

لما فرغ من بحث ذات الله تعالى وصفاته شرع في بيان افعال الله
بايرادك

والله تعالى خالق لافعال العباد كلها
من الكفر والايمان والطاعة والعصيان
لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن
الطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد
والمخترع ونحو ذلك وحين راى الجبائي
واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من

ه على كل حي بالنسبة الافعاله الاختيارية حتى النملة والبقة

العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق
احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان
ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا
كذلك واللازم باطل فان المشي من موضع
الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى
حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا
شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا
عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا اظهر افعاله
واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي
والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب
ونحو ذلك وما يحتاج اليه فالامر اظهر الثاني

وهي السكنات المتخللة والحركات المتنوعة

عن غفلة

اي عدم العبد بتفاصيل هذه الافعال

النصوص

النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على
ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال
العباد مخلوقة لله او للعبد لم نرد بالفعل المعنى
المصدري الذي هو الايجاد والايقاع اعني ما
يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول
عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية
موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق
كل شيء اي ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى
افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية
لكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من

ولا يرتكب بالمجاز

اي يشمل محل النزاع ايضا بخلاف الاول فانه مختص به. مح

مستقلا

المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشتراك
هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب
الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة
كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك
بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى
الا ان مشايخ وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم
في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا
منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة
اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا
نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة
المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة
التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب

وهو

ان يحصل لها الماشي والمرتعش بل في افعال العباد

وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن
فنثبته على ما نحققه ان شاء الله وقد يتمسك
بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم
والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق
الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده
اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد
والبياض وسائر الصفات والاجسام ولا
يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك
الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين
كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير اهـ اي افعال العباد كلها

اشارة الى الجواب لمن تمسك المعتزلة وهذا لطف لا يخفى على اللطيف

والخلق في العبد بمعنى التقدير كما اخبر الله عن عيسى عم

بارادته ومشيته قد سبق انهما عندنا عبارة عن
معنى واحد وحكمه اى لا يبعد ان يكون ذلك اشارة
الى خطاب التكوين وقضيته اى قضائه وهو عبارة عن
الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء
الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء
واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا
نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضى وتقديره وهو تحديد كل
مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع
وضر وما يحويه من زمان او مكان وما يترتب
عليه من ثواب او عقاب والمقصود تعميم ارادة
الله تعالى وقدرته لما مر ان الكل بخلق الله تعالى وهو
يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار

فان

وقد جوز الحكم المرادف بين الحكم والقضية محمد الدين

وهو الرضاء بالكفر والملزوم مثله وهو كون الكفر بقضاء الله تعالى

فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى
فسقه باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر و
الفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله للشرور والقبائح حتى انه تعالى
اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره
ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة
كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب
القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع
من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا
شنيع جدا وحكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى
احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة
فقلت له لم لا تسلم فقال ان الله لم يرد اسلامى
فاذا اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله

باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق صح

تعا يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك
فقال المجوسى انا اكون مع الشريك الاغلب وحكى
ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب
من عباد وعنده الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائنى
فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء
فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجرى فى
ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر
يعنى ان مشية الله تعا
يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا
ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ
قد لا يكون مرادا ويؤمر به وقد يكون مرادا وينهى
عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعا لانه لا يسئل
عما يفعل الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على
الحاضرين عصيان عبده يامره بالشئ ولا يريده

منه

المراد من الشريك الاغلب ابليس

يعنى ان مشية الله تعا جارية فى القبائح ايضا

[illegible]

توضيح للدم الاول واخره المفصل [illegible] الدم الاخر لئلا يتوهم [illegible] يعنى الدم [illegible] مع قصد الشارع اصلاح الدين

منه وقد تمسك من الجانبين بالايات وباب
التاويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال
اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون
عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية لانه
لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات
الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا اختيار و
هذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش
وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون
الثانى ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا اسناد الافعال التى يقتضى سابقية القصد
والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام
وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه

والنصوص القطعية تنتفى ذلك لقوله تعالى جزاء بما
كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى
وارادته الجبر لازم قطعا لانهما ان يتعلقا بوجود
الفعل فيجب وبعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب
والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه
باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختيارى
واجبا او ممتنعا وهذا ينافى الاختيار قلنا نعم
فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف
وايضا منقوض بافعال البارى فان قيل لا معنى
لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا للافعال
بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور

الواحد

فان قيل ان الله تعالى امر [illegible]

الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا
لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت
بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان
لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول
بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه
ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك
خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين
لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله
تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضرورى وان نقدر على

فصدور الفعل عن الفعل بالاختيار فى وقته على
بعلمه تعالى بذلك الصدور لا بالعكس والعلم
بعلمه تعالى بذلك الصدور وبالعكس لو امكن
محى الدين

ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن
تحقيق كون العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع
ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم في
الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة
والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل
قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح
انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد
اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل
منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة
وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع
خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما
اذا اضيف امر الى شيئين من جهتين مختلفين

كالارض

[illegible]

كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة ثبوت التصرف و
كفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد
بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا
سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا
انه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله
عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه
من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق
الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب
فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه
القبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب **والحسن منها** اي
من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في
العاجل والثواب في الآجل والاصل ان يفسر على

مرادهم بعد تسليم كون الفعل بالحسن والقبيح في الجملة والا فقد يثبت
الحسن والقبيح في الكسب شرعا ولم يثبت ذلك في الخلق وانما بعد تسليم
ان الفعل يستقبح منه شيئا والا فقد علمت انه ما لك الملك على الاطلاق
فلا يقبح تصرفاته على وجه كان والا يسأل بكيف وبلم كما سلف

لايكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح

برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض

والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل

والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من

الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر

يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل

والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن

دون القبيح والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة

وهي حقيقة القدرة التي تكون بها الفعل

اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض

يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية

وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل

لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد

الاكتساب

احتراز عن كفر الكافر وفسق الفاسق المراد بني لم تعالى محال الدين

اي بجملة واحد من الحسن والقبح

الاكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات

فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل

الخير وان قصد فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة

فعل الخير فيستحق الذم والعقاب وهذا ذم

الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع واذا كان

الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة

للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع

الفعل بلا استطاعة وقدرة لما مر من امتناع

بقاء الاعراض فان قلت لو سلم استحالة بقاء

الاعراض ولا نزاع في امكان تجدد الامثال

عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل

بدون القدرة قلنا انا ندعي لزوم ذلك

اذا كان القدرة التي بها الفعل هي القدرة

وهو محال اذا القدرة علة للفعل او شرط على الاختلاف المذكور فاذا وقع الفعل بدونها لزم وجود المعلول بدون العلة ووجود الشرط بدون المشروط وهما محالات

حاصل الجواب انا ندعي لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة على تقدير ان يكون القدرة التي بها يحصل الفعل هي القدرة السابقة وهذا اللزوم بين الاسهمة واما اذا جعلتم القدرة التي بها الفعل قدرة متجددة مماثلة للقدرة السابقة فقد اعترفتم بان القدرة مقارنة للفعل فرعي

التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة
التي بها الفعل لا يكون الا مقارنة ثم انا ادعيتم
انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يعلق الفعل
باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما
ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان
الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء
الاعراض فان قالوا بجواز وجود مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان
قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح
اذ القدرة بحالها لم يتغير ولم يحدث فيها
معنى الاستحالة وذلك على الاعراض فلم صار
لان القائلين بكون الفعل بها في الحالة الثانية

واجبا

الفعل بها في الحال الاول فقد تركوا مذهبهم

جواب اما في قوله واما ما يقال كتبه

واجبا في الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان
القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون
بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون تقديره سابقة عليه بالزمان البتة
حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث
القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان
يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط
او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام
الشرائط مع ان القدرة التي هي صفة القادر
في الحالتين على السواء ومن ههنا ذهب
بعضهم (الامام الرازي) الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة
المستجمعة بجميع شرائط التاثير فالحق انها
مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض

عطف تفسير لقوله بامتناع المقارنة

لجواز امتناع الفعل بسبب انتفاء الشرائط ووجود المانع في الاول ووجوبه باجتماعها في الحالة الثانية

كانه اشار الى جواب سؤال على انتفيا والشيء الثاني باعتبار احد شقيه بقاء الاعراض
لا باعتبار الشق الاخر اعني تجدد الامثال

فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان
بقاء الشئ امر متحقق زائد عليه وانه يمتنع
قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معًا
بالمحل ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة
قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل
ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت
ولو لم يكن الاستطاعة متحققة لزم
تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب
بقوله **ويقع هذا الاسم** يعنى لفظ الاستطاعة
على سلامة الاسباب والآلات والجوارح
كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة

المراد من الاستطاعة هنا المراد من الطاقة وسلامة الاسباب والالات لا حقيقة القدرة

اشارة الى بطلان تفسير المعنى لفظ الاستطاعة بسلامة الاسباب والالات فاجاب ان يقال ان تفسير المذكور للاستطاعة بالمعنى الثانى لا يجوز حملها على التفسير بالمعنى الاول كما صفة

صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات
ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا
المراد سلامة اسبابه وآلاته والمكلف كما
يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث
يقال هو ذو سلامة اسباب الآلات لتركيبه
لا يشتق منه يحمل عليه الاستطاعة **وصحة**
التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التى
هى سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم لزومه لجواز
ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب
والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة

اى وان اراد اعنى قوله لزم تكليف العاجز

عن الاستدلال على ان القدرة قبل الفعل بلزوم تكليف العاجز بان القدرة صالحة

التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند

ابي ح حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة

التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا

يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على

الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع

باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب

والاثم ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة

قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون

قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة

وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدها

لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها بالفعل هي القدرة

المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي القدرة

المتعلقة به واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة

فليتامل

فليتامل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان

ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم

واما ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد

خلافه كايمان الكافر وطاعة الفاجر فلا نزاع في

وقوع التكليف به لكونه مقدورا المكلف بالنظر

الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق

عليه لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والحصر

صريح والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء

للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا

ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل

هو التكليف بما ليس في الوسع بل ايصال ما لا يطاق

من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه

المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه الاشعري

اقول من هذه الاية يفهم امكان التكليف بما ليس في الوسع والا لم يكن لذكره في مقام الامتنان وجه وفي ذلك تامل صح

لانه لايقبح من الله شئ وقد يستدل بقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وبعد تقريره
انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة
ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا
لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى
وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما تعلق
علم الله تعالى وارادته واخباره بعدم وقوعه وحلها
انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من
فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له
الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال
بناء على الامتناع بالغير الا يرى ان الله تعالى لما اوجد
العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع
انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته

وحل النكتة بالجواب عنها بالمنع

اشار به الى بيان جواز لزوم المحال من فرض وقوع الممكن في نفسه بناء على الامتناع بالغير

التامة

التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى
ذاته واما بالنظر الى امر زايد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال **وما**
يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج
عقيب كسر انسان قد قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه
هل للعبد صنع فيه ام لا **وما اشبههما** كالموت عقيب القتل
كل ذلك مخلوق الله لما مر ان الخالق هو الله تعالى وحده
وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا
بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا
من الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا
فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح فالالم يولد
من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى
وعندنا الكل بخلق الله تعالى **لا صنع للعبد في تخليقه**

وقوع عدم العالم في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده

وهو عرض الامتناع له وذلك بان يتعلق ارادته لوجوده فيمتنع فرض وجوده فيلزم المحال بالنظر الى امر زائد وهو ارادته

والاولى ان لا تقيد بالتخليق لان ما يسمونه متولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية
والمقتول ميت باجله اى الوقت المقدر لموته لا كما
زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا
لان الله تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم من غير تردد
وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات
تزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا
عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا
بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون

عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على
علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب
العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى
فى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل
كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله
تعالى لا صنع فيه للعبد تخليقا واكتسابا ومبنى هذا على
يميز ان من نسبة الفعل بمعنى المفعول الى ضمير القتل ان
الموت وجودى بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون
على انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره **والاجل واحد** لا كما
زعم الكعبى ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم
يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة
ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته و
انطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية بحسب
الافات والامراض **والحرام رزق** لان الرزق اسم لما

فلا يستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة

الموت عدم الحيواة عما من شانه هى وقيل هى كيفية تضاد الحيواة
كقوله تعالى خلق الموت والحيواة والعدم لا يخلق ومنع
بان المعنى بالخلق هو التقدير

يسوقه الله تعالى الحيوان فيأكله وفي ذلك قد يكون حلالا
وقد يكون حراما وهذا اولى من مصيره مما يتغذى
به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع
انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام ليس برزق
لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول
ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل
الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومعنى الرزق
وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على
اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه
لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه
باختياره **وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او**
حراما لحصول التغذي بهما جميعا **ولا يتصور ان لا**

يأكل

فان الرزق في الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الخلق ويطلق على ما ينتفع به باعتبار انه يعطاه كتبه

ولو قال لا يكون قبيحا ولا يستحق مرتكبه الذم لكان احسن تأمل ومعنى استناد اكل الحرام اليه مسبب على اثباته تعالى الحرام اياه محي الدين

في تسليط عطف لازم الشيء تنزل منزلة التفسير محي الدين

73

يأكل انسان رزقه او ان يأكل غيره رزقه لان ما
قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان
يأكله غيره واما بمعنى الملك ولا يمتنع **والله تعالى يضل**
من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة
والاهتداء لانه الخالق وحده وفي التقييد اشارة
الى انها ان ليس الهداية بيان طريق الحق لانه
عام في حق الكل و لا الاضلال عبارة عن و
جدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى
لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى نعم قد
يضاف الهداية الى النبي عم مجازا بطريق
التسبب كما يسند الى القران وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام
ثم المذكور في كلام المشايخ ان الهداية

او هو وجدان الطريق الموصل الى المطلوب بردعي

كقوله تعالى انك لتهدي الى صراط مستقيم

نحو قوله تعالى الا ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم بردعي

عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد

مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة

بيان طريق الثواب وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي

من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين

الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند

المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق

يوصل المط سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل

وما هو اصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى

والا لما خلق الكافر الفقير

المعذب في الدنيا والاخرة

ولما كان له منة على العباد

واستحقاق شكر في الهداية

وافاضة انواع الخيرات

لكونها

لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه

على ابي جهل لعنه الله لانه فعل بكل منهما غاية مقدوره من

الاصلح له ولما كان لسوال العصمة والتوفيق وكشف الضراء

والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله في حق كل احد

فهو مفسدة له يجب على الله تعالى تركها ولما بقي في قدرة الله تعالى

بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري

ان مفاسد هذا الاصل اعني وجوب الاصلح بل

اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من

ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية

ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في

طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك

الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما

يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة

كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل

وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء

على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم

والعقاب فهو ظاهر ولا لزوم صدوره

عنه بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه

محالا من سفه او جهل او عبث او بخل ونحو

ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى

الفلسفة الظاهرة العوار وعذاب القبر

للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض

لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه ولا يعذب

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا

اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات

عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص

البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب

وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله ويريده وهذا

اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات

عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة

فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب

بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان

القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه

قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء

عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل

السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت

به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا

ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب

وقال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم استنزهوا
عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال تعالى يثبت الله الذين
امنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الاخرة نزلت
في حق عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن
نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد و
قال عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان
يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير الى اخر الحديث وقال عم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران و
بالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال
الاخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر
وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت
جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب انه
يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة

قدر ما يدرك الم العذاب او لذة التنعيم وهذا
لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك و
يضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق
في الماء او الماكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء
يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل في عجائب ملكه وملكوته
وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا
عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر ما هو
متوسط بين امور الدنيا والاخرة افردها بالذكر ثم اشتغل
ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الاخرة ودليل
الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب
والسنة فيكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتا
كيدا واعتناء بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها

حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها
الذى انشاها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة
بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم
بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد
روحه اليه سواء سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم
وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار
جزء منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد فيهما وهو محال او فى احدهما
فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره والاجزاء الماكولة فضلة
فى الاكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى
ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد
وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب

من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم
التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول وان سمى مثل ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد
الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل البدن الاول
بل الادلة قائمة على حقيته سواء سمى تناسخا ام لا والوزن
حق لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما
يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته
وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن
وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب انه
قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل
فى الوزن حكمة لا نطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب
العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى

للمؤمنين بايمانهم وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم حق
لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بذكر الكتاب وانكره المعتزلة زعما
منهم انه عبث والجواب ما مر والسؤال حق لقوله عم ان الله تعالى
يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب
كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه
قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة
الله على الظالمين والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر
ولقوله عم حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض
من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب

من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة
والصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر
واحد من السيف يعبره اهل الجنة ويزل فيه اقدام اهل
النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن
فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من
يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد
الى غير ذلك مما ورد في الحديث والجنة حق والنار حق
لان الايات والاحاديث الواردة في بيانهما
اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة
موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم
العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه
مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم

قالت المعتزلة اذا امر الله تعالى بالنفخة الاولى يفنى السموات والارض والجنة والنار والارواح
ثم يخلق الله تعالى يوم القيمة مرة اخرى وعند اهل السنة والجماعة لا يفنى سبعة العرش والكرسي
واللوح والقلم والجنة والنار والارواح
والله تعالى يعلم حقيقة الحال عصام الدين

الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما اي الجنة والنار
مخلوقتان الآن موجودتان تكرر وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم وحوا واسكانهما
الجنة والايات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت
للمتقين واعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول
عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا قلنا يحتمل
الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عم تبقى سالمة عن
المعارضة قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة
لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه
وانما المراد بالدوام بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله
وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي

اقول حاصل هذا الجواب انه قال ان
اللازم باطل لانه لا ينافي دوام اكل الجنة لان المراد بالدوام
فان المراد من دوام اكل الجنة وجود نوعه بعد فناء شخصه
والحاصل ان الهلاك المنافي للدوام هو الهلاك الكلي
والهلاك الذي يدل عليه كل شيء هالك هو الهلاك الشخصي
فلا منافاة بينهما

بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد
ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني
بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم باقيتان لا تفنيان
ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر لقوله
تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما
تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
فلا ينافي البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة
في الاية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما تفنيان
ويفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات
فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك بالله تعالى
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد

فى الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد على كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر وقيل ما كان مفسدته مثل مفسدة شىء مما ذكر او اكثر منه وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عليها فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما وكل معصية اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهى كبيرة فالكبيرة المطلقة هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله اى العبد المؤمن فى

الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ما سيجى من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف الا بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب ولا نزاع فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال من ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشىء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه

التكذيب او الشك انتفى الايات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث
اجماع الامة من عهد النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات
من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم
مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز
لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم
على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب
اهل السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول
الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا
هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين

فيكون باطلا الثاني انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن
كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني
حين يزني وهو مؤمن وقوله عم لا ايمان لمن لا امانة له والكافر
لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه
احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين والجواب
ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر فان الكفر من اعظم
الفسوق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة
في الزجر عن المعاصي بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان
الفاسق مؤمن حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت الخوارج بالنصوص
الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وكقوله عم من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب
على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى

وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك
والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب
الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج
خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم والله تعالى
لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه
هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم
عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة
بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع
الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده
حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا
هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة
او بدونها خلافا للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته

على ثبوته والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة
يخصصونها بالصغائر او بالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا
بوجهين الاول ان الايات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة
والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب
وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور
عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد
كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب
واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل و
الجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا
عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة
بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به

زاجرا ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة
ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله
تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون
بالسؤال والمجازات الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
الدالة على جواز العقاب على الصغيرة وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه يمتنع عقلا
بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه
لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم وندخلكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل
وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة
في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة
ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا
ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما

سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه
لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة او ليتعلق به قوله اذا
لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب
المنافي للتصديق وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد
العصاة في النار او على سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة
ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار
خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تثبت
لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى
فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل
على ثبوت الشفاعة للمؤمنين في الجملة والا لما كان لنفي
نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم
معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم

وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه
عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم
المخالفة وقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى و
واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس
عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها
على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو
والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة
والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب
وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب

عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى
للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى
طلب العفو عن الجناية واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون
في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل
دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج
عن النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
تجري من تحتها الانهار ولقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا
الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل
الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان وايضا الخلود في النار من اعظم
العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنايات

فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون
عدلا وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد
فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم
والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل
النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع
وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد
الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو
اللزوم والوجوب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان
شاء عفاه وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني
النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله

ويتعد حدوده يدخله النار خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا
من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته
من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة
على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة التصديق اي
اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن
كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة
يتعدى باللام كما في قوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان ان تؤمن
بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق
ان يقع في القلب نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان

وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم
التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي يعبر
عنه بالفارسية بگرويدن هو معنى التصديق المقابل
للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا
فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر
عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به
النبي عم واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار
او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي عم جعل ذلك
علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة
في مسئلة الايمان واذا عرف حقيقة معنى التصديق فاعلم ان

فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله
تعالى اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به
من عند الله تعالى اجمالا فانه كاف في الخروج عن عهدة الايمان ولا
لا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود
الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون والاقرار به اي باللسان
الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد
يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في
حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول
انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي
لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرأ عليه ما هو علامة

التكذيب في الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار
مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام
وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب امر باطن لا بد له
من علامة فمن صدق بالقلب ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق
بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص
معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقال النبي عم اللهم ثبت قلبي على الايمان
وثبت على دينك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من
قال لا اله الا الله هل شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو
التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه شيئا الا التصديق باللسان

باللسان والنبي عم واصحابه كانوا يكتفون من المؤمن بكلمة الشهادة
ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لا خفاء
في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ
التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل
اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي عليه السلام
مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال
الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر
وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه
يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع
في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عم ومن بعده
كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون
بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع

فان قيل الايمان مخلوق اوغير مخلوق فقل الايمان
اقرار وهداية والاقرار صنع العبد وهو
مخلوق والهداية صنع الرب
وهو غير مخلوق

منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان
ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة
الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية ولما
كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار
الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فهي تتزايد في
نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقامان الاول ان الاعمال
غير داخلة في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
القلبي ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان
كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات مع القطع
بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما في قوله ومن
يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في

لا بد فلهذا الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضا اثبات
الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون
ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات
ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون
مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن
من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وقد سبق تمسكات المعتزلة
باجوبتها فيما سبق المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد
ولا تنقص لما مر من انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم
والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى
ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات
او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا والايات

الله قابل كل داع هللا الله عادل كل باق هللا

الم تعلم العرفی الدنيا معار والتنوخ بنوب مستعار الم تعلم بان الموت آت وحكم الموت بين الناس جار

الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رضي الله عنه انهم
كانوا امنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل
فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل
الفرائض ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما
علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي
ازيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما
هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على
الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان
حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء
كما في سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمراته واشراق
نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي

آه من العشق وحالاته احرق قلبي بحرارته ما نظر العين الى غيركم

ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع مسألة كون الطاعات من الايمان
وقال بعض المحققين لا نسلم ان التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة
ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم ولكن ليطمئن قلبي
بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة
فاتفق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة
محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق
بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها
واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام
بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر

وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل
راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وغير ذلك
وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير
اختيارك لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل
لان التصديقات من اقسام العلم وهو من اقسام
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا
تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات
او بالنفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان
والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات
والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة
الاسباب وفي صرف النظر ودفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع

يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا واختياريا
ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون
المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا باس
بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين
المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم
باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامة
التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام
هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك
حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة
لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس
بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا

عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب
المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى
فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد
والخضوع لالوهيته وهذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي
فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن
اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم
ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فبها والا
فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد
بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب
الايمان فان قيل قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان

وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وصيام رمضان وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل
على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا المراد
ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال النبي عم لقوم وفدوا
عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله تعالى ورسوله
اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا
من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد
من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان
ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى لانه اذا كان للشك فهو
كفر لا محالة وان كان للتأديب واحالة الامور الى مشية الله تعالى

او للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله
او للتبري عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه
يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من
السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب
ان شاء الله تعالى لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا مما يتصور
البقاء عليه في العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس
والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى و
ذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة
والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله تعالى
اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في
مشيئة الله تعالى ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مو

من ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة في الايمان والكفر و
السعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد
من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان
والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول
عمره على التصديق على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس
وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن
امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك
بقوله عم والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله
من ذلك والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير
يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء
وهما من صفات الله تعالى لان الاسعاد تكوين السعادة
والاشقاء تكوين الشقاوة فلا تغير على الله تعالى ولا على صفاته
لما مر من ان القديم لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى

لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة و
الثمرات فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال
فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى المشيئة
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول فعول من
الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوي الالباب من
خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر
الكتاب حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة
الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى
ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس
بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي
طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفا

يدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت رسالته
فقال فقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين لاهل
الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لاهل
الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق
للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد
واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين
فانه تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب
وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى
الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات او ممتنعات
لا يظهر للعقل الا بعد نظر دايم وبحث كامل بحيث لو اشتغل

الا انه لا يتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى

ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك

الا رحمة للعالمين وايدهم اى الانبياء عليهم السلام بالمعجزات

الناقضات للعادات جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة

على يدى مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن

الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول

قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب

وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان

الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان

عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من

الجماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت

صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات

ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه فى مقالته وانه

وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى

بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد

لم ينقلب ذهبا مع امكانه فى نفسه فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه

بموجب العادة لانها احد طرق العلم القطعى كالحس ولا يقدح فى ذلك

العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض

التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات

كما لا يقدح فى العلم الضرورى الحسى بحرارة النار امكان عدم

الحرارة للنار بمعنى انها لو قدر عدمها لم يلزم منه محال واول

الانبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم اما نبوة آدم عليه

السلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع

بانه لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لا غير وكذا بالسنة والاجماع

فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر

وأما إظهار المعجزة فلوجهين أحدهما أنه أظهر كلام الله تعالى

وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة

أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم

وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف

ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء

مما يدانيه فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله و

علم به صدق دعوى النبي صلعم علما عاديا لا يقدح فيه شيء

من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم

العادية وثانيهما أنه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ

القدر المشترك منه أعني ظهور المعجزة حد التواتر وإن كان تفاصيلها

آحادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما

ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة

العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث تحجم الأبطال ووثوقه

بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال

بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن

فيه مطعنا ولا إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير

الأنبياء وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم

الله تعالى أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة

ثم يظهر الله تعالى دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه

ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيمة وثانيهما أنه ادعى ذلك

الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم

وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الأحكام والشرائع

وأتم مكارم الأخلاق وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية

والعملية ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح وأظهر الله تعالى

دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى

ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل
عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل
الى الجن والانس ثبت انه اخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب
كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول
عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلعم
ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه
افضل وامامته اولى وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث
على ما روي ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف
واربع وعشرون الفا وفي رواية مائتا الف واربع وعشرون
الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن
في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم

هم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط
المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن ولا عبرة بالظن في باب
الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية
وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع
وهو عد النبي عم من غير الانبياء او غير النبي من الانبياء بناء
على ان اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة
والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تع لان هذا
معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة
البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون
عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام
وارشاد الامة عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
وفي عصمتهم عن ساير الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون

عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكباير عند الجمهور
خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل
واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور
خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة
المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ما
يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغاير الدالة على
الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء
مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود
وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول

على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة
وافضل الانبياء محمد صلعم لقوله تعالى كنتم خير امة الاية ولا شك ان خيرية
الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه
والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم عليه السلام ولا فخر
ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة
عباد الله تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه
بالقول وهم بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل
عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله تعالى محال باطل
وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم
قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة الاستثناء منهم
قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة

والملائكة جمع ملك وهي اجسام السماويات الروحانية على رأي زعموا ان الروحانيات على الاطلاق اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة ويسموا السماويات بالملائكة والارضية بالجن ان كان خيرا والشياطين ان كان شريرة

كقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس وهذا استثناء متصل عند البعض ومنقطع عند البعض

في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين

في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم
فصح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح
انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه
المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان
الناس السحر ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعلم
السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على

انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام
الله تعالى وهو واحد انما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع
وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية ثم الانجيل ثم
الزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة
والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة
التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب
قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها والمعراج لرسول

لرسول الله عم في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى
من العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا
وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق
والالتئام على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على
كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقوله في اليقظة
اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روي
عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي
عن عايشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد عم ليلة
المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة
للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده
عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا
وقوله بشخصه اشارة الى رد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى
فلا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار

والكفرة انكروا امر المعراج في غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا

وا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان

المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به

الكتاب في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام

الاية وقوله ثم الى ما شاء اشارة الى اختلاف اقوال السلف العلماء

فقيل الى الجنة وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم

فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي

ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور

ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عم

انما راى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي

هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات

المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات

والكرامة ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة

فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا

وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل على حقية

الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن

انكارها خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل

احادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم

ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع

لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة

والى تفصيل بعض الجزئيات المستبعدة جدا فقال فيظهر الكرامة

على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة

القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن

برخيا على الاشهر بعرش بلقيس رضي الله عنها قبل ارتداد الطرف

مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة

كما في حق مريم رضي الله عنها فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها

رزقا قالت یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند الله والمشی علی الماء
کما نقل عن کثیر من الاولیاء، والطیران فی الهواء، کما نقل عن جعفر بن
ابی طالب ولقمان السرخسی وغیرهما رضی الله عنهم وکلام الجماد والعجماء
اما کلام الجماد فکما روی انه کان بین یدی سلمان وابی درداء
رضی الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبیحها واما کلام العجماء
فتکلم الکلب لاصحاب الکهف وکما روی ان النبی عم قال بینما
رجل یسوق بقرة قد حمل علیها اذ التفت البقرة الیه وقالت
انی لم اخلق لهذا انما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله
بقرة تتکلم وقال النبی عم آمنت بهذا وغیر ذلک من الاشیاء
مثل رؤیة عمر رضی الله عنه علی المنبر بالمدینة جیشه بنهاوند حتی
قال لامیر جیشه یا ساریة الجبل الجبل تحذیرا له من وراء الجبل
بمکر العدو هناک وسماع ساریة کلامه مع بعد المسافة
وکشرب خالد رضی الله السم من غیر تضرر به وکجریان النیل بکتاب

عمر رضی الله عنه وامثال ذلک اکثر من ان یحصی ولما استدل المعتزلة
المنکرون لکرامة الاولیاء، بانه لو جاز ظهور خوارق العادات
من الاولیاء، لاشتبه بالمعجزة ولم یتمیز النبی عم عن غیر النبی عم
اشار الی الجواب بقوله ویکون ذلک ای ظهور خوارق
العادات من الولی الذی هو من احاد الامة معجزة للرسول
الذی ظهرت هذه الکرامة لواحد من امته لانه یظهر بها ای
بتلک الکرامة انه ولی ولن یکون ولیا الا وان یکون محقا فی دیانته
ودیانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسول الله مع الطاعة له فی
اوامره ونواهیه حتی لو ادعی هذا الولی الاستقلال بنفسه
وعدم المتابعة لم یکن ولیا ولم یظهر ذلک علی یده ولحاصل ان
الامر الخارق للعادات فهو بالنسبة الی النبی عم معجزة سواء
ظهر من قبله او من احاد امته وبالنسبة الی الولی کرامة لخلوه
عن دعوی نبوة من ظهر ذلک منه قبله فالنبی لابد من علمه بکونه

ای ولا یکون الواحد من امته ولیا
الا وان یکون محقا فی دیانته

نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا
بوجوب المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال
بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا
نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد كل بشر
يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود
على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم
ولو اريد كل بشر يوجد في الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام
ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق النبي عم في النبوة من
غير تلعثم وتردد اي من غير مكث وفكر وفي المعراج
بلا تردد ثم عمر الفاروق رضه الذي فرق بين الحق والباطل
في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين رضه لان النبي
زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال عم

قال عليه السلام لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضى رضه
من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر
انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا
دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق
بشيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا
من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة
الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب
فللتوقف جهة فان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل
فلا وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول عم في اقامة الدين
بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكر ثم لعمر ثم
لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم اجمعين وذلك لان الصحابة

قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة

واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى

بكر رضه فاجمعوا على ذلك وبايعه على رضه على رؤس الاشهاد

بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه

الصحابة ولنازعه على رضه كما نازع المعاوية ولاحتج عليه

لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور

في حق اصحاب رسول الله عليه والسلام الاتفاق على الباطل

وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حيوته

دعا عثمان رضه واملى عليه كتاب عهده لعمر رضه فلما كتب

ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا

لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى رضه فقال بايعنا

لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته

ثم استشهد عمر رضه وترك الخلافة شورى بين ستة

عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن

ابى وقاص رضى الله عنهم ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن

بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة

رضوان الله عليهم اجمعين فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه

وصلوا معه الجمع والاعياد وكان اجماعا ثم استشهد عثمان

وترك الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على على رضه

والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل

عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات

والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في

الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة

واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين

النص في باب الامامة وايراد الاسولة والاجوبة من

الجانبين فمذكورة في المطولات والخلافة ثلثون سنة

ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهد علي رضي على رأس
ثلثين سنة من وفات النبي عم فمعاوية ومن بعده لا يكونوا
خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من
الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض
المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة
التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة يكون
ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا يكون ثم الاجماع
على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل يجب على الله
او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب
على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات
ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد
وفات النبي عم نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا

وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام
يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم و
تجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات
الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق
وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة
الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها آحاد الامة
فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية
ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه
يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلاف
امر الدين والدنيا كما تشاهد في زماننا هذا فان قيل
فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام

فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا
نعم يحصل بعض انتظام الدنيا لكن يختل امر الدين وهو
المقصود الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان
مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين
خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم فيكون ميتتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور
الخلافة ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن
هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان
الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلثة دون
امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل
ما هو الغرض من نصب الامام ولا مختفيا من اعين الناس
خوفا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرا خروجه

الله للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لا يأمن
ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل
ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا لياسه
من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نم
ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم الياس وان اعتقاده
عدم ايمانه بمعنى مجموع التصديق والاقرار والاعمال بناء
على انتفاء الاعمال يوجب الكفر والجمع بين قوليهم لا نكفر
احدا من اهل القبلة وقولهم بكفر من قال بخلق القرآن
او باستحالة الرؤية او سب الشيخين او لعنهما
وامثال ذلك مشكل ثم تصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب
كفر لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله
على محمد عم والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان

في العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم

ان له رئيا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار ومنهم من

كان يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم

بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب

امر تفرد به الله تعالى لا سبيل للعباد اليه الا باعلام منه او الهام

بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال بالامارات

فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند

رؤية هالة القمر يكون مطر مدعيا علم الغيب لا بعلامة

كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت

المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق

الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري

لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن

ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو

بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود او المعدوم او ما يصح

ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال

وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء

عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة

تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت

والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره ولنا ما ورد في الاحاديث

الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد

توارثه السلف فلو لم يكن للاموات فيه نفع لما كان له

معنى وقال عليه السلام ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين

يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن

سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت

فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد

وقال عليه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب

وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والآثار في هذا
الباب اكثر من ان يحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه السلام يستجاب للعبد ما لم يدع
باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه السلام ان ربكم حيي كريم
يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان
العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب
الدعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل
يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافرين فمنعه الجمهور لقوله تعالى
وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله تعالى لانه
لا يعرفه لانه وان اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره
وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب

يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى
حكاية عن ابليس عليه اللعنة رب انظرني الى يوم يبعثون
فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه
ذهب ابو القاسم الحكيم وابو النصر الدبوسي وقال صدر الشهيد
وبه يفتى وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة اي علاماتها
من خروج الدجال ودابة الارض وياجوج وماجوج و
نزول عيسى عليه السلام من السماء وطلوع الشمس من المغرب
فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة
بن اسيد الغفاري اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدخان و
الدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى عليه السلام بن
مريم وياجوج وماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق و

روى عن عبد الله بن عمر قال سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولون اول العلامة خروج طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها

وفسق بالمؤ وخسف بجزيرة العرب واذ ذلك نار

تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح

في هذا الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث واثار

في تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ

والمجتهد في العقليات والشرعية الاصلية والفرعية قد يخطى

وقد يصيب وقد ذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد

في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب ومنشأ الاختلاف

مبنى على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه

في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راى المجتهدين وتحقيق

هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم

معين قبل اجتهاد المجتهد بينا او يكون وح اما ان لا يكون من الله

عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل

احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده

المجتهد اصاب وان لم يجد فقد اخطاء والمجتهد غير

مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان

المخطى معذورا بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان

المخطى يخطى ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم

جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابى

منصور او انتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطاء

فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه

مستجمعا بشرايطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار

وليس عليه في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التي

مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطى بوجوه

الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة

والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان

لتخصيص سليمان في الفهم بالذكر جهة لان كل منهما قد اصاب

وقيل كان حكمهما بالوحي لكن نسخ وحي داود بسليمان فح لا يكون حجة لما نحن فيه

للحكم وفيه واتفقوا ان الاحاديث والاخبار الدالة على ترديد
الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة
المعنى قال عم ان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب
اجرين وللمخطي اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضه ان
اصبت فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر
تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث
ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت
بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات
الواردة في شريعة نبينا محمد عم بين الاشخاص فلو كان
كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل بالمتنافيين
الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام

لان بعض المجتهد يحكم بالحظر والبعض يحكم بالاباحة فالحكم واحد فلو كان كل المجتهد مصيبا يلزم اتصافه بحكم واحد

وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات
المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح ورسل
البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة
البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل
الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة
الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا
الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى
دون العكس الثاني ان كل احد من اهل اللسان يفهم من
قوله تعالى وعلم ادم الاسماء الاية ان القصد منه الى
تفضيل ادم عم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه

التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم
ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من
جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر
على رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في
ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع
ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية
والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة
عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب
الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق
وادخل في الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة و
الفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة و
تمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل

وان طاعة البشر مكلفة تستنبط بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة الملك بمنصوص عليها بالقول والتمسك بالاجتهاد والاستناد في معرفة الشئ اشق وادخل من التمسك بالنص فتبين ان طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله عم افضل الطاعات احمزها اي اشقها

بالفعل مبرآت عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة
والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على
الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط
والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلاسفة دون
الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر
يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد
القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك
ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله تعالى
والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد في الكتاب
والسنة تقديم ذكرهم على الانبياء وما ذلك الا
لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك
لتقدمهم في الوجود او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم
اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف

اي التقديم في الكتاب والسنة لتقدمهم في الوجود لا لتقدمهم في الرتبة والشرف

مجموعه

١٠٩ ياپراق

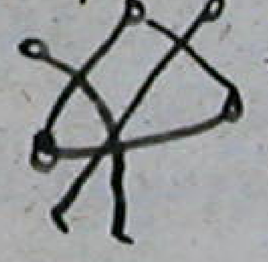
خیره یاد ایتسون انی کرام الکاتبین کم دعادن اکاریا شبو خطیک کاتبین

[library seal] ... كتبخانه ... موقوفه ... الحاج احمد افندينك

المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فان
اهل اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عم
اذ القياس في مثله الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان
ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل [فرق] بين عيسى عم وغيره من الانبياء عم
والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث ترفع
من ان يكون عبدا من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابنا له
لانه مجرد لا اب له وقد كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى
بخلاف سائر عباد الله من بني ادم فرد عليهم بانه لا يستنكف
منه ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى
وابجح من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما
هو في امر التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة
على افضلية الملائكة على القطع

7727

حاصلی موسی علیه السلام مناجات قلدی یاربّی بو وبانک درمانی ندر دیدی هاتفدن خطاب کلدی ایتدی کیم یا موسی
توریتده کورمدکی کیم اخر زمان پیغامبری محمد مصطفی کلسه کرکدر اکا مصحف ویرلسه کرکدر انده بر سوره وار در اخلاص
دیرلر هر کیم که آرّی غسل بر لیوب صلوة کتره اول اخر زمان پیغامبری عشقینه اندن صکره اخلاص سوره سینی یزسه بیک
الف بر له یوز الغده بر کونل جه یزسه کرتسه عزتم جلالم حقیچون انی وبا شرّندن صقلایم دیدی والله اعلم
هر که اشبو نسخه‌یی طاعونده یزسه قبولنده یشدرسه حق تعالی اول کشی‌یی حما عتیله صقلایه بسم الرحمن الرحیم بسم الله العظیم
ان القوی البرهان الشدید السلطان ما شاء الله کان کل یوم هو فی شان اعوذ بالله من الشیطان الرجیم اللهم انی اسالک
اعوذ بک من الطعن والطاعون وفوت الفجاءة وهجوم الوبا ومن السوء القضاء والبلاء ومن المیعاد ربنا اکشف
عنا العذاب انا مؤمنون ربنا اصرف عنا عذاب جهنم ان عذابها کان غراما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنکوننّ
من الخاسرین وصلی علی جمیع الانبیاء والمرسلین لا الٰه الا هو حسبنا الله ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر لا حول ولا قوة
الا بالله العلی العظیم وم ولام کا رب رح کام اللهم کا اح اوطی ه الام یح ال او ۲ اع ال اد ۲ اع دال
سس وام ی وای اح اوط یح اح اوطی اح اوطی لو وم اوال اح دال وال ای رام تم ق ه ه وله



هذا دعا طاعون هر کیم بو دعا اوقه
یا کورسه طاعون افتدن امین اوله

بسم الله الرحمن الرحیم واکتب لنا فی هذه الدنیا حسنة وفی الاخرة انا هدنا الیک قال
عذابی اصیب به من اشاء ورحمتی وسعت کل شیء فساکتبها للذین
یتقون ویؤتون الزکوة والذین هم بایاتنا یؤمنون لا اله الا الله الازلی لا اله الا الله الابدی لا اله الا الله
الواحد الاحد

بسم الله الرحمن الرحیم اللهم انی اعوذ بک
من الطعن والطاعون وهجوم الوباء
وسوء القضاء وموت الفجاء
ومن فوقها وشماتة الاعداء اللهم
انی اعوذ بک من الشیطان برحمتک یا ارحم الراحمین

صقلایه
هر کیم اشبونی طاعونده یزسه قبولنده یشدورسه حق سبحانه وتعالی اول کشی‌یی حما عتیله
دعا بودر جلّ ربنا وجلّ تعالی ربنا وجلّ جلّ ربنا وعزّ عزّ ربنا وجلّ

عالماً عاملاً بجانب دقیق وباب شیخ حضرت ... الاعظم اعلم علماء عالم الکرم
عظما ... افضل العرب والعجم ... المعانی ... الدین والمغربین
مستجمع علوم الاولین والاخرین ناصر الملوک والسلاطین عز الاسلام والمسلمین
المخصوص بعنایت رب العالمین مولانا ... والمسمی ... الطالبین بو فود
... وحسن ... وعدتم ... قدرتی ... ولد
... تبلیغ ... علام ... فلان ...
نام قاضی مجلس ... المواد ... والعادل العدل القضاة
والحکام مبین ... الاحکام ... معین الاسلام والایام
... جمیع الانام حجة الاسلام ... جمیعن ... علی
العالمین مولانا قاضی ... شتاق مندد
... سلام ... تبلیغ ... اعلام ... فلفن

Süleymaniye U. Kütüphanesi
İzmir
Demirbaş No
Eski Kayıt No 113